

“Tra invecchiata” o retorica di parte? L’odio nella tradizione occidentale e nella politica contemporanea

di Ugo Volli

“Aged wrath” or partisan rhetoric? Hatred in the Western tradition and contemporary politics

The paper starts with a lexicographical research on the definition of hatred in different cultures and draws from it a semiotic model structured in several levels of enunciation, which are linked to contrasting values. The philosophical tradition that attributes hatred to a perception of damage is then examined. From it derives a political and polemological analysis that sees hatred as a category of conflict and especially of war. Finally, we consider “hate speech” from a semiotic point of view, a very widespread category in contemporary debate and show how it serves above all to prohibit certain types of discourse and to protect certain categories, without true reference to the nature of hatred.

Keywords: Hatred, Hate Speech, Censorship, Passion Theory, Political Semiotics

Parole chiave: Odio, Discorsi d’odio, Censura, Teoria delle passioni, Semiotica politica

Premessa

Negli ultimi anni l’odio è venuto di moda, soprattutto in politica. O meglio, è diventata molto popolare, sulla stampa e nel mondo politico e intellettuale, la denuncia dell’odio altrui. Vedremo in seguito che spesso questa denuncia non è affatto uniforme o universale e che ad essa si associa talvolta un alto grado di interesse di parte e di ipocrisia¹. Il fatto che questa condanna dell’odio altrui, qualificato come razzismo, omofobia, transfobia, suprematismo, scorrettezza politica, ecc. sia per lo più “sinceramente sentita”, magari vissuta come un nobile compito politico ed etico, e che il “proprio” odio politico che la motiva resti nascosto agli occhi di chi si è data la missione di “combattere l’odio”, aggrava le cose perché oscura le dinamiche in gioco e aggiunge all’odio un pericoloso senso di superiorità morale², che permette di superare limiti politici giuridici e anche costituzionali, come l’interdizione della censura delle idee. Insomma, l’attribuzione contemporanea così frequente di “discorsi d’odio” (*hate speech*) a certe linee di pensiero è per lo più uno strumento di lotta politica con una matrice di parte. Prima di arrivare a quest’analisi, è meglio però cercare di comprendere preliminarmente che cosa significhino la parola “odio”

¹ Vedi U. Volli, *Dagli attori ai farisei L’invenzione metaforica di un vizio*, in «Lessico di etica pubblica», n. 2, 2020, pp. 34-50.

² Vedi L. Ricolfi, *Perché siamo antipatici. La sinistra e il complesso dei migliori*, Longanesi, Milano 2008 e L. Ricolfi, *Sinistra e popolo. Il conflitto politico nell’era dei populismi*, Longanesi, Milano 2017.

e i suoi equivalenti in altre lingue. Userò in questa analisi i metodi della semiotica contemporanea³, che sono lo strumento di elezione per comprendere lo sfondo culturale rispetto a cui inevitabilmente si delineano i concreti fenomeni storici nella nostra società.

Definire l'odio

In apparenza i significanti delle parole con cui si traduce il nostro lessema “odio” sono molto diversi anche solo nell’ambito delle lingue indoeuropee: greco *misos*; latino *odium*, da cui derivano tutti i termini delle lingue neolatine; russo *nenavist*, forse legato al sanscrito *dvis*, cui sono imparentate le parole di molte altre lingue slave; francese *haine*, inglese *hate/hatred*, tedesco *Hass*, con cognati in tutte le lingue germaniche – ma tutti questi ultimi lessemi probabilmente derivano da una radice indoeuropea *od*/at** che dà anche l’armeno *ateam* e il gotico *hatjan*. Sul piano del contenuto invece troviamo una *notevole continuità definitoria*, che definisce un’autentica “unità culturale”⁴ condivisa, la cui esistenza non è affatto scontata visto che l’odio è un contenuto “*immateriale*”, privo di referenti fisici, in qualche modo “astratto”, attinente a una sfera psicologica che è sempre fortemente modellata dalla cultura. In tutte queste lingue, e anche in altre piuttosto lontane (come per esempio nell’ebraico *sin’à*) il senso principale è sempre piuttosto costante. Faccio qui solo qualche esempio: Treccani: «Sentimento di forte e persistente avversione, per cui si desidera il male o la rovina altrui; o, più genericamente, sentimento di profonda ostilità e antipatia»⁵; Sabatini Colletti: «Sentimento di avversione, rifiuto e ripugnanza verso qualcosa o, più spesso, di livore, astio e malanimo verso qualcuno»⁶; Hoepli: «Intenso, profondo sentimento di avversione verso qualcuno o qualcosa»⁷; Wahrig: «Hass: feindliche Gesinnung; heftige, leidenschaftliche Abneigung; Rachsucht [sentimento ostile; avversione violenta e appassionata; vendetta]»⁸; Merriam-Webster: «Hate: a very strong feeling of dislike; intense hostility and aversion usually deriving from fear, anger, or sense of injury; extreme dislike or disgust»⁹; Larousse: «Haine: sentiment qui porte une personne à souhaiter ou à faire du mal à une autre, ou à se réjouir de tout ce qui lui arrive de fâcheux; aversion profonde, répulsion éprouvée par quelqu’un à l’égard de quelque chose»¹⁰.

Come si vede, in genere le definizioni dizionariali del nostro lessema sono piuttosto univoche, nonostante le diverse lingue in cui compaiono, ammettendo solo eventualmente qualche senso secondario caratterizzato dall’“ammorbimento me-

³ Vedi U. Volli, *Manuale di semiotica*, Laterza, Roma-Bari 2003.

⁴ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975, p. 108.

⁵ <https://www.treccani.it/vocabolario/odio/>.

⁶ https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/O/odio.shtml.

⁷ <https://dizionari.repubblica.it/Italiano/O/odio.html>.

⁸ G. Wahrig, *Der Kleine Wahrig. Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bertelsmann, München 1993, p. 385.

⁹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hate>.

¹⁰ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/haine/38852>.

taforico” nel caso in cui l’odio si eserciti contro oggetti inanimati o astratti (come nell’italiano “odio l’autunno” o “odio il the col latte”, ecc.). In molte altre lingue, anche non imparentate con quelle europee, il termine esiste e la sua collocazione semantica è molto simile. Si tratta di un fenomeno tutt’altro che scontato per significati che mancano di un referente materiale comune. Non possiamo sostenere che sia un universale semantico o psicologico, ma certamente questa unità semantica ha carattere molto generale, il che è filosoficamente e antropologicamente rilevante¹¹.

Cerchiamo di sintetizzare semioticamente queste definizioni. Si tratta dunque innanzitutto di un “sentimento” (in semiotica si preferisce usare il termine equivalente, ma più precisamente definito, di “passione”), il quale ha la caratteristica fondamentale di essere “transitivo” (cioè di rivolgersi necessariamente a qualcuno, in certi casi secondari invece a qualcosa), e dunque non può stare da solo, come accade invece a sentimenti o passioni “intransitive” quali la felicità, la tristezza, l’avarizia, l’ansia, la disperazione. L’odio, come l’invidia, la simpatia, la gelosia, la collera, in un certo senso anche la speranza, e certamente l’amore, ha bisogno di un oggetto per realizzarsi. Il rapporto con questo oggetto nell’odio è poi estremamente “negativo”, sempre definito inizialmente come “avversione” (da *adversus*, “contro”, termine che suggerisce a sua volta un’azione e dunque il nucleo di una narrazione possibile), estendendosi fino alla sensibilità fisica delle “ripugnanza” e del “disgusto”, agli effetti fisiologici del “livore”, e produce conseguenze psicologiche o narratologiche ulteriori come il “malanimo” o il “desiderio della rovina altrui” che spesso diventa concreto progetto d’azione, magari di “vendetta”. Naturalmente vi sono molte passioni transitive e negative diverse. Come scriveva Paolo Fabbri:

Val la pena di ricordare che il lessico delle lingue, prodotto storico culturale, è costituito da etichette diversamente collocate e parzialmente sovrapposte su spazi intensivi e percorsi discontinui di senso. Esistono quindi passioni innominate in alcune lingue – ma espresse da sistemi semiotici differenti, come la musica – mentre altre lingue etichettano configurazioni emotive del tutto idiosincratiche. Come la *Schadenfreude*, germanica gioia maligna, piacere derivato dall’altrui dispiacere; la *saudade* portoghese, dolcemente triste nostalgia; l’*Angst* che non è veramente né ansia né angoscia; il bengalese *obhiman*, lutto provocato dall’insensibilità della persona amata; i giapponesi *ijirashii* grato sentimento conseguente all’elogio da ostacolo superato, e *itoshii*, nostalgico soffrire per un amore assente, ecc.¹².

Ma sembrerebbe che il nostro termine sia abbastanza fondamentale per non essere così dipendente dalle idiosincrasie culturali. Del resto Darwin, nel suo classico studio *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali*¹³ include «odio e col-

¹¹ Vedi F. Jullien, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris 2008.

¹² P. Fabbri, *Che rabbia!*, in «Alfabeta2», n. 13, ottobre 2011.

¹³ C. Darwin, *L’espressione dei sentimenti nell’uomo e negli animali*, cap. 10, edizione elettronica della traduzione italiana, Unione tipografico-editrice, Torino 1878.

lera» fra le passioni universali. Non lo si trova invece fra le «sei emozioni di base» di Ekman e Frisen, dove sono invece presenti rabbia e disgusto¹⁴.

Per concludere questa piccola indagine linguistica, vale la pena di citare una spiegazione eziologica che si può considerare la prima definizione italiana del termine. La propone Brunetto Latini in una *Rettorica*, scritta a metà del XIII secolo: «l'odio non è altro se non ira invecchiata»¹⁵. I filologi considerano quest'opera di Brunetto Latini in sostanza un rimaneggiamento del *De inventione* di Cicerone¹⁶, il quale però non contiene esattamente questo pensiero, benché parli abbastanza approfonditamente dell'odio, facendo su di esso un'altra notazione interessante per noi: «ex arrogantia odium, ex insolentia arrogantia»¹⁷. L'opera di Brunetto Latini fu composta intorno al 1260, come ho detto, e questa sua definizione ebbe molta fortuna, essendo ripresa anche dal suo allievo Dante Alighieri: «L'ira ch'è con diliberazione, s'ella invecchia, è odio. Odio è ira invecchiata»¹⁸, una dipendenza decisamente sottolineata dai commenti più antichi della *Commedia* (quello di Francesco di Buti al settimo canto dell'*Inferno*¹⁹ e anche l'*Ottimo* al quindicesimo canto del *Purgatorio*)²⁰. La proposta di Brunetto Latini fu poi raccolta e divulgata anche dall'Accademia della Crusca, nel cui dizionario figura a partire dalla prima edizione (1612).

Interessante, in questa brevissima definizione, non è solo il rapporto con l'"ira", che è stato poi indipendentemente proposto da molti, fra cui ricordo qui solo il già citato Darwin. Ciò che da un punto di vista semiotico conta soprattutto è la convocazione implicita di una "dimensione temporale e genealogica" dell'odio, che ci permette di estrarlo dalla sua semplice qualificazione istantanea (un sentimento che, "di sua natura" ha le caratteristiche transitive e negative che abbiamo detto) chiedendoci di riportarlo a una dimensione narrativa, o piuttosto al suo accenno: c'è stata prima un'altra passione, l'"ira" essa è «invecchiata» dunque ha avuto una permanenza temporale lunga, cui si aggiunge poi una serie di connotazioni suggerite da questo "invecchiamento", per esempio un'insoddisfazione, un'acidità o un radicamento profondo. Questa dimensione temporale e dunque narrativa si riscontra anche nell'altrettanto breve analisi di Cicerone (*insolentia-arrogantia-odium*), che ha anche il vantaggio di distribuire implicitamente i sentimenti in questione fra diversi soggetti (l'*odium* è evidentemente provato non da chi dimostra *arrogantia*, ma da chi la subisce; non è chiaro invece chi sia l'insolente, se il primo o il secondo dei due interlocutori o entrambi, è chiaro comunque che ci sono azioni e reazioni in una relazione conflittuale).

¹⁴ P. Ekman, W.V. Friesen, J. Hager, *Facial Action Coding System: A Technique for the Measurement of Facial Movement*, Consulting Psychologists Press, Palo Alto 2002.

¹⁵ B. Latini, *Rettorica*, Nabu Press, Firenze 2011, arg. 14.

¹⁶ Vedi M.T. Cicerone, *De inventione*, Congedo, Galatina 1998.

¹⁷ Ivi, libro I, cap. 42.

¹⁸ D. Alighieri, *Divina comedia, Inferno*, canto VII; e soprattutto *Purgatorio*, canto XV.

¹⁹ F. Buti, *Commento di Francesco da Buti sopra la Divina comedia di Dante Alighieri*, Tomo Primo, Pei fratelli Nistri, Pisa 1858, p. 217

²⁰ *L'ottimo commento della Divina commedia» testo inedito d'un contemporaneo di Dante citato dagli accademici della Crusca*, Tomo II, Presso Niccolò Capurro, Pisa MDCCCXXVIII, p. 258.

Tale narrativa implicita è sviluppata in maniera interessante in un testo più o meno contemporaneo a Dante, il *Fiore di virtù*, che è una raccolta di carattere e contenuto moraleggiante redatta nei primi anni del XIV secolo da un certo frate Tommaso, vissuto tra gli ultimi decenni del secolo XIII e i primi del XIV.

Ira, secondo Aristotile, si è turbamento di animo per discorso di sangue che trae al cuore per volontà di fare vendetta. E dell’ira nasce indegnazione; chè quando il sangue ha turbato il cuore, egli rimane indegnato, e poi si converte in odio. Se la indegnazione dura nel cuore, ella acquista tre vizj, come ira, indegnazione e odio. Della ira invecchiata discende discordia e rissa e guerra, che son contrarj vizj della virtù di pace; e si è differenza tra discordia e guerra e rissa [...]; chè discordia è nel cuore di quelli che hanno qualche volere l’uno contra l’altro; come gli parentadi che sono nella città. Guerra si è nell’opera, ch’è quando le persone guerreggiano insieme. Rissa si è quando uno o più s’appigliano insieme²¹.

Vi sono due aspetti soprattutto interessanti per noi in questa analisi: l’amplificazione della genealogia dell’odio dall’ira a «indegnazione» e volontà di ottenere vendetta, la sua derivazione dal «turbamento d’animo per discorso di sangue che trae al cuore», che implica un concetto psicofisico oggi molto attuale; ma soprattutto un’idea delle conseguenze dell’ira che permane senza essere eliminata o ottenere sollievo e dunque “invecchia”, secondo l’intuizione di Brunetto, generando allora «discordia e rissa e guerra», il che trasporta il discorso dall’ambito psicologico e addirittura fisiologico a quello pubblico e politico – che è il campo dove l’odio oggi è così popolare.

Prima di procedere nell’analisi è opportuno ricordare che fra i testi più popolari della semiotica e in particolare della sua teoria delle passioni c’è un’analisi condotta da A.J. Greimas nel 1981 su *la Colère* (che in italiano si dovrebbe tradurre piuttosto “ira” che “collera”, nonostante le osservazioni in contrario di Fabbri nel già citato contributo del 2011), oggi contenuto nella sua seconda raccolta di saggi sul “senso”²². L’ira, sostiene Greimas sulla base di un’analisi lessicografica approfondita ma solo francese, si radica sul percorso «attesa-frustrazione-aggressività», e dunque ha una dimensione temporale, una latenza che poi esplose; ma l’attesa in questione non è solo il trascorrere di un intervallo di tempo capace di far anch’essa “invecchiare” il sentimento, bensì ha una “dimensione di scopo”, è qualificata come fiduciaria perché l’attesa del soggetto irato «si iscrive su uno sfondo anteriore rappresentato dalla fiducia: [egli] ‘pensa di poter contare’ sul [suo antagonista] per la realizzazione delle “sue speranze” e/o dei suoi “diritti”». E però questo non avviene, creando un accumulo passionale, la sensazione di un “tradimento”, che si esprime nelle forme psicofisiche dell’ira.

Dunque (almeno nelle narrazioni, parliamo qui di storie e non di psicologia) l’ira è il frutto avvelenato del sentimento di un diritto percepito dall’interessato ma

²¹ Frate Tommaso, *Fiore di virtù*, Le Monnier, Firenze 1856, cap. 7, *Del vizio dell’ira appropriata all’orso*.

²² A.J. Greimas, *Del senso 2: narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1984.

frustrato dal suo antagonista; l'odio, se davvero è «ira invecchiata», nascerà allora dalla cronicizzazione della frustrazione, dalla percezione dell'antagonista come fonte permanente di danno, perché egli continua a rifiutare un comportamento che il soggetto ritiene doveroso, continua e probabilmente continuerà a “tradirlo”; infatti, questo atteggiamento non appare a chi lo subisce (o piuttosto non viene descritto da chi lo narra) come casuale o incidentale, ma determinato da un'opposizione essenziale, da una contrapposizione di personalità o di valori. Sotto una narrazione d'odio bisogna leggere sempre un'opposizione assiologica; anzi l'introduzione di una relazione d'odio in una storia è il modo più semplice per rendere evidente una contrapposizione assiologica. Questa è anche la ragione per cui quasi sempre l'odio è descritto come bilaterale e simmetrico, anche se magari in modalità diverse (disprezzo da una parte e timore dall'altra, per esempio).

Un'analisi semiotica approfondita mostra dunque che, in una narrazione d'odio, l'oggetto odiato (il “nemico”) è visto dall'odiato come il proprio “antisoggetto”, il portatore di un programma narrativo antagonista al suo, che deve essere eliminato o neutralizzato o evitato perché possa avanzare il progetto narrativo principale suo proprio, la sua “vita”. L'odio è così una potente motivazione per agire, in qualunque programma narrativo apre lo spazio per una sotto-narrazione il cui obiettivo consiste nella messa fuori causa del nemico, condizione necessaria per continuare a perseguire i propri scopi generali. Tutto ciò non è solo una considerazione razionale neutra o “fredda”, ma al contrario è emotivamente marcato; non si tratta semplicemente di superare un ostacolo qualunque (come quelli che si presentano continuamente nelle narrazioni: una distanza, un confine, la vigilanza di un'autorità, un esame, ecc.) che deve semplicemente essere sorpassato e al massimo dà ansia o timore; vi è la percezione di un'opposizione più radicale ed essenziale, che contrappone la “forma di vita” dell'odiato a quella dell'odiato (e viceversa). L'eliminazione o il superamento del nemico sono oggetto non semplicemente di utilità ma di passione spesso non sono solo motivati dall'interesse, ma da un senso morale ed estetico di giustizia. Il “nemico” non è un avversario qualunque; che esso viva indisturbato, anche se per il momento non è pericoloso, è un affronto e un rischio.

Dunque l'oggetto dell'odio è visto da chi odia come inadempiente, moralmente riprovevole, pericoloso non solo per sé ma per tutti, dato che rifiuta di fare “ciò che deve”, contrapponendosi alla “giustizia”. Dev'essere “cattivo” e pieno di difetti di tutti i tipi e anche fisici, dato il legame che la cultura occidentale stabilisce fra i valori a partire dell'idea greca del *kalòs kagathos* cioè che il bello e il buono, l'etica e l'estetica si identifichino nel modo d'essere delle persone. Questo legame spiega le caratterizzazioni “estetiche” dell'odio diffusamente accumulate da Eco nel suo scritto sul tema²³.

Beninteso, chi odia lo può fare “a torto”, per esempio per invidia, desiderando possedere lui la felicità o le realizzazioni che appartengono all'odiato. In questo caso lo stesso sentimento di odio può essere narrato come un torto generale, una ferita alla pace e alla giustizia e sanzionato negativamente dall'odiato, da un altro

²³ Vedi U. Eco, *Costruire il nemico e altri scritti*, Bompiani, Milano 2008.

personaggio o dal narratore. Si può creare allora una diversa catena di senso, in cui – contrariamente a quel che sostiene l’odiato – l’odiato è una vittima, l’odiato un malvagio, a sua volta meritevole di essere odiato: quest’“odio secondo” può allora essere inteso come una difesa della vittima, ma anche della pace, della verità e della giustizia: insomma di nuovo un obbligo morale. La catena può procedere anche oltre, la narrazione può contestare quest’odio secondo che si vuole giusto ed universale, mostrando che in realtà è anch’esso parziale, risponde anch’esso alla definizione di odio come volontà di distruzione di un nemico, indipendente dalle sue azioni. Di fronte a questa catena di valorizzazioni contraddittorie, quel che decide, naturalmente, è il punto di vista implicito nella narrazione.

Nietzsche e Spinoza

C’è una significativa convergenza fra questa complessa rappresentazione narrativa dell’odio come passione “di risposta” a un torto percepito e l’atteggiamento che Nietzsche chiamava *ressentiment* (risentimento), spiegato al meglio in un apologo di *Genealogia della morale*:

Il problema dell’*altra* origine del “buono”, del buono come lo ha concepito l’uomo del *ressentiment*, esige la sua risoluzione. — Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v’è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini. E se gli agnelli si vanno dicendo fra loro: “Questi rapaci sono malvagi; e chi è il meno possibile uccello rapace, anzi il suo opposto, un agnello — non dovrebbe forse essere buono?” su questa maniera di erigere un ideale non ci sarebbe nulla da ridire, salvo il fatto che gli uccelli rapaci guarderanno a tutto ciò con un certo scherno e si diranno forse: “Con loro non ce l’abbiamo affatto, noi, con questi buoni agnelli; addirittura li amiamo: nulla è più saporito di un tenero agnello.” [...] La rivolta degli schiavi nella morale contemporanea comincia quando il risentimento stesso diviene creatore e genera valori; il risentimento di quegli esseri ai quali la vera reazione, quella dell’azione, è negata e che perciò non trovano compenso che in una vendetta immaginaria²⁴.

Non è questo naturalmente il luogo per discutere l’ideologia che si esprime in questo apologo. Ci interessa solo sottolineare che essa dipende dall’intuizione molto generale di un rapporto fra odio (o “risentimento”) e danno esistenziale percepito, che era stata sviluppata col massimo rigore già da Baruch Spinoza nella sua *Etica*: «L’Amore non è altro che Letizia accompagnata dall’idea di una causa esterna, e l’Odio non è altro che Tristezza, accompagnata dall’idea di una causa esterna. [...] [perciò] chi ama si sforza di avere presente e di conservare la cosa che ama, chi odia si sforza di allontanare e di distruggere la cosa che odia. [Tristezza, a sua volta] è il passaggio dell’uomo [subito dopo si dirà: «della Mente»] da una

²⁴ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1984, cap. I, pp. 10-13.

perfezione maggiore a una minore. [Infine] la realtà e la perfezione sono coincidenti²⁵, sicché perdere perfezione significa perdere realtà, degradare il proprio essere. L'odio è dunque per Spinoza l'attribuzione all'"idea" di una causa esterna del senso di una diminuzione ontologica, di una perdita d'essere, e in questo è l'opposto simmetrico dell'amore. Vale la pena di notare qui che altre volte nel testo il lessico dell'"idea" è sostituito da quello dell'"immagine" o "immaginazione": in ogni caso non si sta parlando di una situazione fattuale, ma della sua *percezione*, giusta o sbagliata che sia. La conseguenza dell'analisi di Spinoza, chiarissima nel serrato procedere delle proposizioni dell'*Etica* è che amore e odio sono sentimenti "*dilaganti*":

«Ameremo o odieremo una cosa per il fatto di immaginare che essa abbia qualcosa di simile a un oggetto che è solito suscitare nella mente Letizia o Tristezza²⁶, nel passato o nel futuro come nel presente»²⁷; «chi immagina che ciò che odia venga distrutto si rallegrerà»²⁸; «Chi immagina che ciò che odia sia affetto da Tristezza si rallegrerà; se invece immagina che sia affetto da Letizia si rattristerà; e ognuno di questi affetti sarà maggiore o minore a seconda che il suo contrario sia maggiore o minore in ciò che odia»²⁹; «se immaginiamo che qualcuno disponga alla Letizia una cosa che abbiamo in Odio, saremo affetti da Odio anche per lui»³⁰; «della cosa che odiamo ci sforziamo di affermare tutto ciò che immaginiamo recarle Tristezza e, al contrario, ci sforziamo di negare tutto ciò che immaginiamo recarle Letizia»³¹; «ci sforziamo di allontanare o di distruggere tutto ciò che immaginiamo contrastare la Letizia o condurre alla Tristezza»³².

Insomma, dall'analisi di Spinoza dell'odio e dell'amore emerge una fortissima tendenza verso quel che oggi si chiama polarizzazione: tutto ciò che è legato o sostiene l'oggetto dell'odio viene a sua volta odiato e così via, fino a investire potenzialmente tutta la realtà. Si tratta di un ragionamento volutamente tenuto sul piano formale "*more geometrico*" ma esso coglie certamente un movimento psicologico e sociologico reale. Naturalmente, leggendo Spinoza bisogna considerare con molta attenzione la sua terminologia, i cui vocaboli non corrispondono pienamente a quel che noi intendiamo con le stesse parole nella vita quotidiana: nel nostro caso soprattutto per "amore"; qui si tratta soprattutto dell'affermazione dell'autosussistenza e di ciò che la sostiene. In semiotica i termini corrispondenti sono "euforia"

²⁵ B. Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 2007, parte 3, *Sentire e sapere*, prop. 13, scolio.

²⁶ Ivi, prop. 17.

²⁷ Ivi, prop. 18.

²⁸ Ivi, prop. 19.

²⁹ Ivi, prop. 23.

³⁰ Ivi, prop. 24.

³¹ Ivi, prop. 26.

³² Ivi, prop. 28.

e “disforia”³³. Per capire meglio questo punto vale la pena, anacronisticamente, passare a una citazione di Freud, che chiarisce il problema:

Amore e odio, che ci si presentano come un’antitesi assoluta quanto a contenuto, non stanno [...] in una relazione semplice l’uno rispetto all’altro. Essi non sono derivati dalla scissione di un’originaria unità, ma hanno distinta origine e hanno subito ciascuno un proprio sviluppo, prima di costituirsi in antitesi sotto l’influsso della relazione piacere/dispiacere [...] L’odio, come relazione nei confronti dell’oggetto, è più antico dell’amore; esso scaturisce dal ripudio primordiale che l’io narcisistico oppone al mondo esterno come sorgente di stimoli. In quanto manifestazione della reazione di dispiacere provocata dagli oggetti, l’odio si mantiene sempre in intimo rapporto con le pulsioni di conservazione dell’Io³⁴.

L’odio politico

L’interesse per l’odio nei media attuali però non è psicologico, né tanto meno narratologico, ma sociale, più precisamente politico. Anzi, secondo un’idea diffusa ben al di là del suo inventore, Carl Schmitt, e del suo ambito politico proprio (il pensiero reazionario che vede il nazismo come una palingenesi che rovescia le illusioni del liberalismo), la politica stessa si fonderebbe sulla opposizione amico-nemico, e cioè sull’ “amore” (nel senso spinoziano, naturalmente) per chi è “dei nostri” e per l’odio per i nemici. Quest’odio pubblico per Schmitt va tenuto ben distinto da quello più banale e privato. *Inimicus* (il nemico privato) non significa *hostis*, quello pubblico. Quest’ultimo, secondo il cattolico Schmitt, non va assolutamente amato come vorrebbe la morale religiosa, se non si vuole tradire la propria parte, perché in gioco non vi è solo la relazione io-tu, ma quella verso tutti coloro nei confronti dei quali si è responsabili:

Ogni teoria politica presuppone, secondo Schmitt, che l’uomo sia un essere pericoloso e che caratteristica fondamentale della politica sia l’inimicizia. In uno scritto del 1927, intitolato *Il concetto politico*, egli scorge nella distinzione amico-nemico la distinzione specifica: il politico rappresenta l’antagonismo più estremo. Il nemico non è colui con il quale si è in concorrenza sul piano economico o verso il quale si prova avversione e odio personale: nemico è solo quello pubblico, cosicché la distinzione amico-nemico indica solo “l’estremo grado di intensità di un’associazione o dissociazione”. Nemico politico è l’altro, lo straniero, con il quale possono insorgere conflitti, ma questo non vuol dire che la sfera del politico coincida con la guerra: questa può essere una conseguenza dell’inimicizia, ma non ne è né lo scopo né il contenuto, tanto è vero che in determinati casi può essere più “politico” evitarla. Lo Stato è l’entità politica decisiva,

³³ A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979, pp. 238-39, sub voce *Thimique* (catégorie).

³⁴ S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in id., *Opere*, v. 7, *Totem e tabù*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, pp. 33-34.

perché solo ad esso appartiene lo *jus belli*: solo esso può determinare il nemico, promuovere la guerra e richiedere ai suoi membri il sacrificio estremo. In quanto tale, lo Stato è superiore a ogni altra entità politica o sociale, cosicché classi o gruppi sociali antagonistici, partiti e associazioni possono esistere finché non mettono in pericolo l'ordine legale e politico stabilito. La funzione primaria dello Stato, dunque, non si esprime nel fare la guerra o nel controllare la vita privata dei cittadini, ma nello stabilire l'ordine e la sicurezza: in casi estremi, esso può decidere qual è il nemico interno, cioè dichiarare tale il gruppo che minaccia l'esistenza dello Stato stesso. Quando il contrasto interno amico-nemico si trasforma in un conflitto armato fra gruppi, allora lo Stato non è più l'entità politica decisiva e ne segue la guerra civile, nella quale ogni gruppo fa valere una propria distinzione amico-nemico. Un mondo da cui fosse esclusa la possibilità della guerra esterna o della guerra civile, sarebbe privo della distinzione amico-nemico e, quindi, della dimensione del "politico"³⁵.

Che l'odio sia essenziale al rapporto col nemico e alla guerra, è una teoria che probabilmente arriva a Schmitt da Von Clausewitz, che nelle prime pagine del suo fondamentale trattato *Von Kriege* presenta la guerra come «uno strano camaleonte» comprendente tre aspetti, in cui ha una parte importante proprio l'odio pubblico e politico:

Della violenza originale del suo elemento, l'odio e l'inimicizia, da considerarsi come un cieco istinto; del gioco delle probabilità e del caso, che le imprimono il carattere di una libera attività dell'anima; della sua natura subordinata di strumento politico, ciò che la riconduce alla pura e semplice ragione. La prima di queste tre facce corrisponde più specialmente al popolo, la seconda al condottiero ed al suo esercito, la terza al governo. Le passioni che nella guerra saranno messe in gioco debbono già esistere nelle nazioni³⁶.

Sull'applicabilità di questa idea al mondo contemporaneo ha mostrato grande scetticismo il pensatore marxista apocalittico Günther Anders, in uno dei testi più interessanti sull'odio uscito negli ultimi decenni, intitolato provocatoriamente *L'odio è antiquato*³⁷. Come dice dei suoi soldati il personaggio del dialogo in questione – il personaggio principale – tale presidente Traufe:

Non appena io ho inoculato in loro l'odio, allora sono anche persuasi di conoscere coloro che odiano. Essi odiano persone o gruppi non perché conoscano i loro tratti

³⁵ <https://www.filosofico.net/schmitt.htm>.

³⁶ C. Von Clausewitz, *Della Guerra*, Mondadori, Milano 1997, par. 28.

³⁷ Su questo testo, sono molto interessanti le considerazioni di una delle massime esperte attuali del pensiero di Anders: M.C. Maomed Parraguez, "Non raccontarmi storie!"-Osservazioni su "L'odio è antiquato" di Günther Anders, in «Azioni parallele», 13 novembre 2019 (<https://azioniparallele.it/33-gunther-anders/320-osservazioni-odioantiquato-anders.html#sdfootnote14anc>).

esecrabili. Al contrario, nel momento in cui odiano qualcuno, sono anche convinti di conoscerlo attraverso il loro odio. E sulla base di questa presunta conoscenza li odiano ancora di più. Esiste una bella legge: ‘Odio presunto e conoscenza presunta aumentano vicendevolmente [...] come ho detto, amano talmente odiare, che si accontentano di chiunque. Non hanno affatto bisogno di autentici ebrei. [...]. Non ho mai avuto alcuna difficoltà a rimpinzarli d’odio, non importa verso chi. E, come ho detto, ciò funziona tanto meglio giacché essi amano più l’odio in sé di quanto odino chi, di volta in volta, è odiato³⁸.

Reagisce scettico il filosofo Pirrone, altro personaggio del dialogo, con cui si esprime lo stesso Anders:

i suoi soldati restano talmente distanti dai loro cosiddetti nemici, devono puntare così lontano, che ormai non ‘puntano’ più veramente, non hanno nemmeno più la percezione delle loro vittime, non sanno ormai più nulla di loro [...] come potrebbe essere possibile a simili soldati nutrire odio per uomini che non hanno mai incontrato e che (considerando che saranno annientati) non incontreranno mai? E perché questi soldati, che non guerreggiano più corpo a corpo, che ormai non dividono più con i loro nemici un campo di battaglia ma, nel migliore dei casi, manovrano degli strumenti in un luogo indefinito dal quale, a vista d’occhio, non s’intravede alcun nemico... perché avrebbero ancora bisogno dell’odio? Non è, non sarebbe un sentimento affatto superfluo? Affatto antiquato? E perché lei dà tanta importanza alla produzione artificiale di questo sentimento superfluo?³⁹

Il testo di Anders risale a un momento in cui, dopo il crollo dell’Urss, sembrava in corso la «fine della storia»⁴⁰ e con essa anche della politica, della pertinenza dell’opposizione amico/nemico che la articola e anche dunque dell’odio, almeno di quello pubblico e politico. Poco dopo sarebbero però venute a smentirlo l’11 settembre, gli attentati islamisti che senza dubbio esibiscono «l’odio e l’inimicizia» di cui parla Clausewitz come origine delle guerre e anche la progressiva aggressività di Russia e soprattutto Cina nei confronti dell’ordine mondiale patrocinato negli Stati Uniti. Anche all’interno dei paesi occidentali, si sarebbero generate forti tensioni politiche interne con il loro effetto d’odio non però tanto sui tradizionali temi sociali (la lotta di classe), quanto di identità e diritti (problemi di genere, di “razza”, di immigrazione, ecc.).

Su questo ultimo punto dovrò ritornare, ma per ora è importante notare che le analisi sull’odio politico che ho riportato e le altre opinioni incidenti su questo problema che si potrebbero citare (Scheler, Weber, Arendt, ecc.) trattano tutte l’odio come una condizione o un prodotto del conflitto e in particolare del conflitto politico, considerando che esso si generi “in maniera simmetrica”. L’odio in tutte queste analisi non viene presentato come l’attributo di una parte, di un’ideologia

³⁸ Vedi G. Anders, *L’odio è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 18-19, 25.

³⁹ Ivi, pp. 29-30.

⁴⁰ Vedi F. Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

o di un modo di essere. Esso è un effetto dello scontro fra due entità politiche e le investe entrambe; e insieme è una premessa del conflitto, secondo una modalità circolare caratteristica: l'individuazione anche emotiva del nemico (dunque l'odio) è alla base del conflitto politico (fino alla guerra vera e propria, in particolare quella forma di guerra particolarmente efferata che è la guerra civile, la scissione di una società in due parti nemiche che si odiano e si combattono) che a sua volta alimenta fortemente l'odio. Si tratta di una sorta di circolo vizioso dell'ostilità, chiaramente molto pericoloso ogni volta che si presenta. In queste analisi dunque l'odio politico si sottrae dunque a una valutazione morale che non sia la promessa apocalittica della fine messianica di tutti i conflitti:

Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri,
delle loro lance faranno falci;
una nazione non alzerà più la spada
contro un'altra nazione,
non impareranno più l'arte della guerra⁴¹.

Anche le previsioni contenute nella Bibbia ebraica di «non vendicarsi contro il tuo popolo e amare il prossimo come sé stesso⁴²» e di aiutare il proprio nemico («Se incontri il bue del tuo nemico o il suo asino smarrito, glielo riporterai. Se vedi l'asino di colui che ti odia steso a terra sotto il carico, guardati bene dall'abbandonarlo, ma aiuterai il suo padrone a slegarlo»)⁴³, poi riprese e ribadite dal Vangelo, sono sempre state intese, tanto in ambito cristiano che ebraico, come pertinenti alla condizione privata dell'*inimicus* molto più che a quella pubblica dell'*hostis*, come il testo chiarisce bene. La necessità dell'odio politico e il suo costo etico e psicologico è un'ammissione che spesso è stata fatta dai combattenti politici più lucidi. Ammette Bertolt Brecht, in conclusione a una famosa poesia del 1939, *A coloro che verranno (An die Nachgeborenen)*:

Eppure sappiamo:
Anche l'odio verso la bassezza
Distorce i tratti del viso.
Anche l'ira per le ingiustizie
Rende la voce rauca. Ah, noi
Che volevamo preparare il terreno per la gentilezza
Noi non potevamo essere gentili.
Ma voi, quando sarà venuto il momento
In cui l'uomo sarà amico dell'uomo
Ricordate noi
Con indulgenza.

⁴¹ *Bibbia*, Isaia, 2:4.

⁴² *Bibbia*, Levitico, 19:18.

⁴³ *Bibbia*, Esodo, 23:4-5.

Hate speech

Non è così però che entra nel discorso pubblico attuale l’odio e il discorso che lo esprime (*hate speech*). Esso è innanzitutto presentato come un male in sé, come fa Eco⁴⁴ – il che potrebbe certamente essere ragionevole se lo individuasse come una possibile causa di un circolo vizioso dell’ostilità capace di portare a un conflitto politico estremo. È noto che questo tipo di circolarità è favorita dalla facilità e dalla velocità della comunicazione, dunque ha avuto un notevole incremento con lo sviluppo di Internet e in particolare dei social media, che producono «camere di risonanza» (*echo chambers*), con forti effetti di amplificazione dell’ostilità⁴⁵. Vi è oggi un campo molto vasto di ricerca teorica e pratica sul tema della radicalizzazione in rete. Non è possibile entrare qui in questo ampio dibattito, mi limito a citare il lavoro di analisi empirica informatica di Walter Quattrociocchi⁴⁶ e inoltre, fra i lavori recenti in italiano, Antonelli⁴⁷ e Brunelli⁴⁸. Ma bisogna notare che anche queste analisi non considerano l’odio come attributo essenziale di una parte specifica, bensì come uno degli elementi di un processo di affiliazione e di ostilità. Non è l’odio che va condannato sul piano morale, ma il meccanismo che se ne alimenta e allo stesso tempo lo produce.

Se guardiamo al discorso pubblico e mediatico sullo *hate speech* (non alle abbondanti analisi sociologiche e filosofiche, come per esempio Bianchi⁴⁹ e Bianchi e Caponetto⁵⁰ che appartengono a un altro regime linguistico e non possono costituire l’oggetto della nostra analisi semiotica), l’impressione è molto diversa. Prendiamo in considerazione per esempio la *Raccomandazione* n. 20/1997 del Comitato dei ministri del Consiglio d’Europa, che è interessante per noi a causa del suo carattere inaugurale nel discorso pubblico europeo sul tema.

[...] il termine “discorso d’odio” (*hate speech*) deve essere inteso come l’insieme di tutte le forme di espressione che si diffondono, incitano, sviluppano o giustificano l’odio razziale, la xenofobia, l’antisemitismo ed altre forme di odio basate sull’intolleranza e che comprendono l’intolleranza espressa attraverso un aggressivo nazionalismo ed etnocentrismo, la discriminazione, l’ostilità contro le minoranze, i migranti ed i popoli che traggono origine dai flussi migratori⁵¹.

⁴⁴ Vedi U. Eco, *Costruire il nemico*, cit.

⁴⁵ M. Cinelli et al., *The echo chamber effect on social media*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)», n. 9, 2011.

⁴⁶ Vedi W. Quattrociocchi, A. Vicini, *Misinformation. Guida alla società dell’informazione e della credulità*, FrancoAngeli, Milano 2016 e idd., *Liberi di crederci. Informazione, internet e post-verità*, Codice, Torino 2018.

⁴⁷ F. Antonelli, *Radicalizzazione*, Mondadori Università, Milano 2021.

⁴⁸ *Prevenzione e contrasto al terrorismo di matrice confessionale e alla radicalizzazione*, a c. di M. Brunelli, Rubettino, Soveria Mannelli 2021.

⁴⁹ C. Bianchi, *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2021.

⁵⁰ *Linguaggio d’odio e autorità*, a c. di C. Bianchi, L. Caponetto, Mimesis, Milano 2020.

⁵¹ <https://www.openpolis.it/parole/che-cose-lhate-speech-e-come-regolamentato/>.

Si può essere d'accordo o meno con il sistema valoriale implicito in questa dichiarazione, ma è evidente a tutti lo scarto rispetto alle analisi precedenti. Non siamo più di fronte a un'analisi psicologica o sociologica o semiotica dell'odio come "sentimento", "passione" o meccanismo politico generale, ma alla qualificazione negativa come "odio" di certe ideologie, che partono da temi molto largamente condannati come antisemitismo e razzismo, per arrivare però a comprendere opinioni molto più discusse come l'ostilità verso i flussi migratori.

È evidente che qui è in gioco una doppia operazione retorica: da un lato l'unificazione di atteggiamenti politici molto diversi, come l'"ostilità contro [...] i flussi migratori" (diciamo genericamente quelli che in seguito si è iniziato a chiamare sovranisti o populistici – una denominazione molto interessante e problematica, che non è possibile analizzare qui) con temi assai diversi, caratteristici del nazifascismo come l'odio razziale e l'antisemitismo, anche se questi ultimi sono stati ripetutamente e pubblicamente rifiutati dai leader principali cui viene normalmente applicata la categoria del "sovranismo"⁵²; dall'altra, l'implicito giudizio morale che applica la categoria dell'odio solo a questa parte politica e non ad altre ad esse contrapposte, dall'islamismo all'estrema sinistra che oggi si autodefinisce (almeno negli Usa) *woke* ed è spesso descritta nei termini di *cancel culture*, la quale a sua volta implica evidentemente un sentimento polemico che sfocia nell'odio. Questa retorica è relativamente nuova, la sua prima testimonianza sulla stampa italiana probabilmente risale al 2007 (con un articolo su «la Repubblica», firmato da Giancarlo Bosetti)⁵³, ma è entrata ormai nel linguaggio, come testimoniano alcune definizioni dizionariali recenti: Treccani: «Hate speech: espressione di odio rivolta, in presenza o tramite mezzi di comunicazione, contro individui o intere fasce di popolazione (stranieri e immigrati, donne, persone di colore, omosessuali, credenti di altre religioni, disabili, ecc.)»⁵⁴; Cambridge: «Hate speech: public speech that expresses hate or encourages violence towards a person or group based on something such as race, religion, sex, or sexual orientation (the fact of being gay etc.)»⁵⁵; Wikipedia: «Hate speech is "usually thought to include communications of animosity or disparagement of an individual or a group on account of a group characteristic such as race, colour, national origin, sex, disability, religion, or sexual orientation"»⁵⁶.

L'edizione italiana di Wikipedia è quasi perfettamente corrispondente, con solo qualche specificazione in più: «Un discorso di incitamento all'odio o discorso d'o-

⁵² Non è compito di un articolo come questo esaminare le politiche sovraniste; mi limito a richiamare alcune delle numerose dichiarazioni in questo senso da parte delle figure più note in Italia che negano questa connessione: https://www.ilmattino.it/primopiano/politica/salvini_antisemitismo_convegno_lega_senato_oggi-4987594.html; <https://www.ilgiornale.it/news/politica/meloni-italia-non-si-2018984.html>; <https://www.shalom.it/blog/news-in-italia-bc171-eliminato/antisemitismo-salvini-in-terapia-chi-nega-shoah-ma-no-commissioni-partitiche-b629441>. Analoghe dichiarazioni si possono facilmente trovare per quanto riguarda i movimenti stranieri.

⁵³ L. Papalia, *Odio online: tra criminologia e diritto. La repressione penale delle manifestazioni d'odio attraverso la Rete*, Amazon Digital Services LLC - KDP Print US, 2020.

⁵⁴ [https://www.treccani.it/vocabolario/hate-speech_res-2f344fce-89c5-11e8-a7cb-00271042e8d9_\(Neologismi\)](https://www.treccani.it/vocabolario/hate-speech_res-2f344fce-89c5-11e8-a7cb-00271042e8d9_(Neologismi)).

⁵⁵ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/hate-speech>.

⁵⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Hate_speech.

odio (traduzione della dizione inglese *hate speech*) è una comunicazione con elementi verbali e non verbali mirati a esprimere e diffondere odio e intolleranza, o a incitare al pregiudizio e alla paura verso un individuo o un gruppo di individui accomunati da etnia, orientamento sessuale o religioso, disabilità, altra appartenenza sociale o culturale»⁵⁷.

Non è ovviamente compito di un saggio come questo discutere nel merito i progetti politici che sono qualificati come “discorsi d’odio” e neppure quelli di coloro che hanno costruito questa categoria, sia perché sia i primi che i secondi sono parecchi e diversi fra loro; sia perché il dibattito sulle proposte normative miranti a criminalizzare l’*hate speech* (come in Italia la cosiddetta “legge Zan”) e sulla *cancel culture*, è in pieno svolgimento. Vale però la pena sottolineare ancora il notevole scostamento che si è creato fra queste ultime definizioni e l’analisi linguistica e filosofica classica sull’odio e la dimensione retorica e conflittuale che è implicita in questo spostamento semantico. Lo *hate speech* diventa l’attributo che rende “odiosa” una delle due ali dello schieramento politico, la sua “colpa”, che la rende meritevole dell’ira da parte dei “corretti”: un’ira così consolidata che diventa a sua volta odio. Ma quest’odio, agli occhi di chi lo pratica, è giustificato, anzi è un odio “giusto”.

Fra i molti interventi che sono stati prodotti sul tema, voglio limitarmi a citare la presentazione di un documento elaborato dall’Archi, l’organizzazione ricreativa che è sempre rimasta legata al maggiore partito della sinistra italiana, da cui emerge con forza la strumentalità interdittiva di questa definizione e delle azioni connesse:

I predicatori d’odio sono tra le figure pubbliche di maggiore successo degli ultimi anni. Usare parole di odio, alimentare il razzismo nei confronti di minoranze [...], è diventata un’attività molto “remunerativa”, sia in termini di consenso elettorale, sia per la carriera politica di singole persone. Di fronte alla pervasività dei discorsi d’odio e alla loro relativa influenza nei mezzi di comunicazione oggi più dinamici e invasivi – la rete internet e, ancora di più, i social network – le organizzazioni sociali, gli attori della società civile, i soggetti che analizzano i fenomeni culturali e sociali e provano ad agire per modificarli hanno la responsabilità di mettere in campo un’azione adeguata alla sfida che abbiamo davanti, dopo un esame attento e accurato di quel che sta succedendo. Per ridurre e fermare la pervasività e la popolarità dei discorsi d’odio è necessario costruire le condizioni per la definizione di un tabù socialmente condiviso e popolare. Un muro che obblighi chiunque faccia ricorso alle parole d’odio a sentirsi “fuori gioco”, non accettato, isolato⁵⁸.

Vale la pena di notare infine che spesso l’*hate speech*, soprattutto quando esso consiste nel fatto di esprimere opinioni politiche su temi controversi come l’immigrazione o il rapporto fra sesso biologico e “genere” difforme che certi singoli soggetti si attribuiscono, non è contemplato come reato dalla maggior parte delle

⁵⁷ https://it.wikipedia.org/wiki/Incitamento_all%27odio.

⁵⁸ <https://www.arci.it/documento/discorsi-dodio-e-social-media/>.

legislazioni occidentali, anzi è spesso costituzionalmente protetto rispetto alla giustizia pubblica, almeno quando è un caso di libera espressione di pensiero senza incitare ad azione lesive o violente, pur avendo dato luogo negli ultimi anni a varie forme di “giustizia privata”, realizzata senza particolare fondamento legale da varie organizzazioni come società che producono siti in rete, università, aziende private o addirittura gruppi di clienti/studenti/iscritti, con pene che vanno dall’esclusione dalla comunicazione all’ostracismo al licenziamento fino a veri atti di violenza fisica e tentativi di linciaggio.

Mentre molte di queste scelte sono condotte in totale informalità, senza alcuna garanzia di correttezza, le organizzazioni maggiori hanno cercato di dettagliare meglio le loro scelte e tentare alcune definizioni, che restano comunque molto vaghe. È assai istruttivo a questo proposito un lungo documento prodotto dall’organizzazione di Facebook (oggi Meta), firmato dal loro vicepresidente per Europa, Medio Oriente, Africa Richard Allen, intitolato *Chi dovrebbe decidere che cos’è hate speech in una comunità globale online?* Vi si legge, fra l’altro

noi siamo impegnati a rimuovere [da Facebook] lo hate speech ogni volta che lo riconosciamo [...] Ma è chiaro che non siamo perfetti quando si tratta di far rispettare la nostra politica. Spesso ci sono chiamate ravvicinate e troppo spesso sbagliamo. [...] Se non riusciamo a rimuovere i contenuti che segnalate perché ritenete che si tratti di incitamento all’odio, è come se non fossimo all’altezza dei valori dei nostri “Standard della community”. Quando rimuoviamo qualcosa che hai pubblicato e ritieni sia una visione politica ragionevole, può sembrare una censura⁵⁹.

Insomma, è un’organizzazione privata a decidere che cosa sia *hate speech* o meno e anche a prendersi il compito di giudicarlo e sanzionarlo, esercitando una funzione quasi-giuridica, il che naturalmente dà molto da pensare sulla distribuzione e l’efficacia della sovranità giuridica dello Stato nella società attuale.

Che la definizione di *hate speech* sia problematica e che il concetto più che valore conoscitivo sia pragmatico e mirato all’interdizione di posizioni politiche sgradite, lo testimonia anche l’articolo recente dedicatogli dalla Stanford:

Hate speech è un concetto che molte persone trovano intuitivamente facile da comprendere, mentre allo stesso tempo molti altri negano che sia persino un concetto coerente. La maggior parte delle nazioni democratiche sviluppate ha emanato una legislazione sullo hate speech [...]. Tuttavia, il concetto di hate speech solleva molte domande difficili: a cosa si riferisce l’“odio” nello hate speech? Esso può essere diretto a gruppi dominanti o è per definizione rivolto a comunità oppresse o emarginate? Lo hate speech è sempre “discorso”? Qual è il danno o il danno dello hate speech? E, cosa forse più difficile di tutte, cosa si può o si dovrebbe fare per contrastarlo? [...] Il termine “hate speech” è più di un concetto descrittivo utilizzato per identificare una

⁵⁹ <https://about.fb.com/news/2017/06/hard-questions-hate-speech/>, traduzione dell’autore.

specifica classe di espressioni. Funziona anche come termine valutativo giudicando negativamente il suo referente e come candidato alla censura. Pertanto, la definizione di questa categoria comporta gravi implicazioni. Cos'è che designa lo hate speech come una classe distintiva di discorso? Alcuni sostengono che il termine stesso “hate speech” sia fuorviante perché suggerisce erroneamente “antipatia virulenta per una persona per qualsiasi motivo” come caratteristica distintiva⁶⁰.

Da tutti i documenti è chiaro che l'odio non c'entra molto con l'*hate speech*, che può essere perfettamente freddo e razionale; questa denominazione è stata scelta per ottenere un facile consenso sull'interdizione di discorsi politici, che a torto o a ragione si ritiene giusto impedire perché attaccano dei gruppi o delle categorie di comportamento protette. Si legge per esempio ancora nel documento del dirigente di Facebook citato sopra: «La nostra attuale definizione di incitamento all'odio è tutto ciò che attacca direttamente le persone in base a quelle che sono note come le loro “caratteristiche protette”: razza, etnia, origine nazionale, affiliazione religiosa, orientamento sessuale, sesso, genere, identità di genere o grave disabilità o malattia».

Si tratta evidentemente di scelte che discendono da scelte ideologiche molto precise, come denuncia l'uso della parola “razza” (che non ha alcuna base scientifica ma è polemicamente assai sottolineata negli Stati Uniti, paradossalmente soprattutto nel discorso che si descrive come antirazzista)⁶¹ o della distinzione fra «orientamento sessuale, sesso, genere, identità di genere». Di fatto fra queste categorie si è stabilita una gerarchia, per cui, per esempio, in molti ambienti universitari e intellettuali anglosassoni, una donna femminista (protetta per sesso e genere) non possa dire che secondo lei le donne sono persone biologicamente femminili (il che scientificamente è una tautologia) senza essere esclusa e gravemente sanzionata per *hate speech* contro le persone che hanno scelto un'identità di genere femminile, senza appartenere biologicamente a questo sesso. Tale intreccio, che si estende anche a conflitti politici (comprendendo per esempio fra le categorie protette certi popoli, come i palestinesi e non certi altri, come gli ebrei) è chiamata con il bizzarro nome di “intersezionalità”. Ma vale la pena ripetere che in questa produzione linguistica

⁶⁰ L. Anderson, M. Barnes, *Hate Speech*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 25 January 2022 (<https://plato.stanford.edu/entries/hate-speech/>, traduzione dell'autore).

⁶¹ Non è questo il nostro tema, ma vale la pena citare almeno qualcuno fra gli innumerevoli interventi nel dibattito pubblico americano che descrivono come “razzista” la negazione della realtà delle razze o la “cecità al colore” (*colour blindness*), che richiama il tema progressista del famoso principio del “velo” che la giustizia deve opporre alle caratteristiche degli attori sociali: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge (Ma) 1971. H. McGhee, *Why saying “I don't see race at all” just makes racism worse*, in *Ideas.ted.com*, 3 March 2021 (<https://ideas.ted.com/why-saying-i-dont-see-race-at-all-just-makes-racism-worse/>), *What Does Racism Look Like? Colorblindness*, in *Fitchburg State University-Amelia V. Gallucci-Cirio library* (<https://fitchburgstate.libguides.com/c.php?g=1046516&p=7616506>), J. Mandelaro, *Ibram X. Kendi: ‘The very heartbeat of racism is denial’*, in *Newscenter-University of Rochester*, 25 February 2021 (<https://www.rochester.edu/newscenter/ibram-x-kendi-the-very-heartbeat-of-racism-is-denial-470332/>), A. Harvey Wingfield, *Color Blindness Is Counterproductive*, in «The Atlantic», 13 September 2015 (<https://www.theatlantic.com/politics/archive/2015/09/color-blindness-is-counterproductive/405037/>).

la presenza del lessema “odio” è pretestuosa: un espediente retorico per coprire un discorso politico, non importa qui stabilire quanto nobile o pericoloso. La polemica sull’odio nei social media è altrettanto pretestuosa: basterebbe sfogliare la collezione dei giornali e dei discorsi dei leader politici di periodi storici agitati come il Biennio rosso, che si concluse con la presa del potere da parte del fascismo, o la Guerra fredda degli anni Cinquanta, o anche gli anni di piombo dopo il Sessantotto, per trovare regimi discorsivi ben più violenti, spesso correlati ad azioni politiche improntate alla violenza di massa e al terrorismo.

Conclusione

Alla fine di questo percorso vale la pena riaffermare che l’odio è un tema di grande interesse per le scienze umane, proprio perché così largamente diffuso nelle diverse culture e praticato dagli individui, che si tratti di odio privato e politico. È evidente che esso è un male: un danno per chi lo subisce e ne viene danneggiato, ma anche per chi lo prova, perché si tratta di un sentimento fortemente disforico, che turba la lucidità e la serenità. È infine un danno per la società, che va al di là del conflitto che lo provoca, perché esso suggerisce – o almeno sembra autorizzare – comportamenti violenti e inumani. L’idea che bisognerebbe evitarlo quando possibile è diffusa nell’insegnamento dei maestri di etica e delle maggiori religioni, ma non senza controindicazioni; bisogna ricordare, per fare solo un esempio, che Gesù nei Vangeli dice sì di «amare i propri nemici»⁶², ma anche di «non pensare che io sia venuto a mettere pace sulla terra; non sono venuto a mettervi la pace, ma la spada»⁶³, cioè metaforicamente la divisione radicale fra i suoi seguaci e chi lo rifiuta. Per capire che cosa sia odio e che cosa non lo sia bisogna però guardare ai fatti, ai comportamenti, a ciò che effettivamente viene detto. Usare la qualificazione di “discorso d’odio” per ogni presa di parola da cui si dissente è pericoloso per la libertà di opinione e nel merito impreciso, o addirittura ingannevole.

⁶² *Bibbia*, Luca, 6:27-38.

⁶³ *Bibbia*, Matteo, 10: 34.

Il maiale politico. Variazioni su di una figura d'infamia

di Martial Guédron

The political pig. Variations on a figure of infamy

Animalisation is a process that is very often used in the field of graphic satire. However, this process is quite formidable when the animal of reference has a bad reputation. This is the case of the pig, a polysemous animal, but which, in the West, is generally stigmatised, both because of its behaviour and its physical appearance. Depicting an individual in the guise of a pig is therefore a very strong symbolic degradation that caricaturists have not ceased to use by involving themselves, in their own way, in the religious, social and political struggles of their time.

Keywords: Political caricature, Bestiality, Animalisation, Graphic satire, Body symbolism
Parole chiave: Fumetto politico, Bestialità, Animalizzazione, Aatira grafica, Simbolismo del corpo

«Entrambi avevano un epiteto preferito per riferirsi a coloro che odiavano: quello di Hitler era “Schweinehund”, quello di Manson era “maiali”»¹

Preludio

Nel 1994, preoccupato e indignato per l'ascesa dei movimenti neonazisti, Tomi Ungerer realizza un poster intitolato *Pig Heil* [fig. 1], un gioco di parole sul *Sieg Heil* (“Ave alla Vittoria”) che si riferisce al saluto fascista, eseguito con la mano destra e il braccio teso, sul modello del saluto romano. Scritto in lettere gotiche, questo “Saluto al maiale” prende la forma di un maiale in uniforme: adornato da una svastica, saluta energicamente pronunciando il suo grido di battaglia con lo sguardo truce e la bocca malvagia. La sua silhouette massiccia si staglia su uno sfondo monocromatico, proiettando su di esso un'ombra minacciosa, come i personaggi malvagi del cinema espressionista: Caligari, Nosferatu, Mabuse, M. le Mau-dit. Lo zoccolo fesso della zampa destra e le due orecchie erette formano punte acuminatae, mentre la zampa sinistra, posta su un tavolo, fuoriesce dalla cornice in direzione dello spettatore. L'effetto è tanto più sorprendente in quanto le fattezze di questo maiale antropomorfo rimandano direttamente all'archetipo del maiali-

¹ «Both had a favorite epithet for those they hated: Hitler's was “Schweinehund”, Manson's was “pigs”», in V. Bugliosi, C. Gentry, *Helter Skelter: The True Story of the Manson Murders*, W.W. Norton&Company, New York 1994, p. 615.

no, eternamente giovane, pulito e dinamico, apparso nei libri per bambini alla fine dell'Ottocento.

Come non ricordare che l'adorabile porcellino ha avuto uno straordinario successo nell'industria dei giocattoli, dei fumetti e dei cartoni animati? In molte delle sue opere per giovani, Ungerer stesso ne riprende i tratti ricorrenti, in particolare l'estrema semplificazione che si traduce in una creatura maliziosa e simpatica, lontana dall'animale da fattoria che conosciamo. Il fatto che l'artista di Strasburgo imprima un cambiamento a queste convenzioni rappresentative potrebbe suggerire che la bestia immonda («la bestia immonda di cui il ventre è ancora fecondo» scrive Bertold Brecht) si rigenera continuamente. Se Ungerer si appropria dello stereotipo del maialino dei libri per bambini per denunciare il nemico politico con la massima efficacia visiva, i fumettisti satirici hanno anche altri modi per mobilitare questa figura antropomorfa. Nel corso del 2016, quando l'ipotesi grottesca dell'elezione di Donald Trump alla presidenza degli Stati Uniti d'America si trasforma in una minaccia sempre più tangibile, il fumettista norvegese Christian Bloom rappresenta il nuovo paladino del populismo politico come un enorme cinghiale [fig. 2]. Eruttante, testardo e bestiale, la figura, caratterizzata per oltraggiosi eccessi, schizza fuori dalla melma dell'indicibile pantano politico di cui è diventato il campione. Essa sembra contaminare tutto ciò che tocca, e giunge fino alla piccola Miss Piggy-Hillary Clinton che, aggrappato alla sua ciocca di capelli, sta cercando di trattenerlo nella sua marcia oscura verso la Casa Bianca².

Una cattiva reputazione

Per il fumettista satirico, l'uso dell'ibridazione ha il vantaggio di una regressione che può giocare su due registri: il registro fisico, che consiste nel rendere l'uomo una bestia assoggettata alle sue pulsioni e ai suoi istinti; il registro simbolico, suscettibile di variare a seconda degli animali di riferimento. Queste corrispondenze visive tra aspetto fisico e contenuto morale sono generalmente semplici e familiari. Se l'animalizzazione induce una reificazione ontologica dell'uomo all'interno della gerarchia delle specie, la caduta è di gran lunga più formidabile quando avviene in un animale banale o nocivo, piuttosto che nobile o utile. Le connotazioni possono variare, infatti può assumere anche un significato specifico a seconda che l'animale di riferimento sia selvatico o domestico, carnivoro o ruminante, quadrupede o strisciante. Un vero e proprio affastellato serraglio satirico all'interno del quale il maiale è una creatura paradossale e polisemica.

Legato alla fertilità e alla prosperità nelle civiltà antiche, è tuttavia caratterizzato da una reputazione e da un simbolismo che lo collocano al livello più basso della gerarchia zoologica. Possiamo anche pensare che l'aura piuttosto positiva di cui beneficiò, non solo nel mondo greco-romano antico, ma anche presso i celti, favo-

² D. Hardy, *Traumatrumpismes. Caricature et satire visuelle entre témoignage et diffamation du pouvoir d'État*, in «Captures», *Paroles diffamantes, images infamantes*, dir. A. Wroblewski, n. 1, 2019, pp. 2-12.

risse la repulsione di cui era allora oggetto nella cultura giudeo-romana cristiana. Animale familiare, sfugge tuttavia ai consueti criteri di classificazione, che possono rapidamente designarlo come sospetto e persino pericoloso. Nella Bibbia, è il meno riuscito della Creazione ed è una creatura ripugnante³. Per i naturalisti è una specie di bastardo, dal momento che non rimastica ciò che ingerisce, anche se il suo zoccolo è diviso in due unghie. Questa particolarità è segnalata anche nel Levitico che vieta di toccarla e consumarla⁴. Colpisce anche la straordinaria fertilità della scrofa, tanto più che la sua gestazione, che dura tre mesi, tre settimane e tre giorni, sembra regolata da qualche formula magica.

Ma soprattutto l'animale ha la sfortunata reputazione di essere sporco, goloso e lussurioso, motivo per cui simboleggia i piaceri della gola e della lussuria⁵. Peraltro la sua scarsa acuità visiva, accentuata dalle orecchie che gli coprono gli occhi, lo screditano ulteriormente poiché in Occidente la vista è il più apprezzato dei cinque sensi e la miopia può essere metaforicamente utilizzata quale segno di discredito. Con i suoi occhietti rivolti verso terra dove spera sempre di trovare qualcosa da mangiare, con il muso mobile e la bocca aperta pronta ad assorbire tutto, rappresenta il trionfo della materia, del corpo e delle pulsioni sull'anima e sullo spirito. Infine, il fatto che sia vorace, onnivoro e poco attento alla qualità di ciò che ingerisce – a volte si nutre di carogne, immondizia ed escrementi – rafforza i tabù a cui è soggetto.

Aggiungiamo che se la sua capacità di nutrirsi di immondizia lo ha reso un animale impuro, gli è valso anche il compito di liberare gli uomini dai loro rifiuti: quelli delle case, dei mercati, dei commerci; quelli di ospedali, carceri e cimiteri. Non sorprende pertanto che il maiale sia per eccellenza associato ai concetti di lussuria, gola, pigrizia e talvolta malinconia. Ma appare anche quale attributo di Satana o della Sinagoga. Nell'iconografia cristiana gli capita di condividere il triste destino del figliol prodigo, che finisce per fare il porcaro⁶, o di manifestarsi durante l'esorcismo compiuto, nella regione dei Gerasèni, da Gesù, quando questi fa uscire i demoni da un indemoniato sotto forma di duemila maiali che si precipitano subito in mare⁷.

Questa efficacia simbolica fu ben compresa da Martin Lutero e dagli artisti che svilupparono un immaginario figurativo per combattere contro la Chiesa di Roma. Nel 1545 apparve il suo opuscolo più virulento, *Abbildung des Bapstum (Immagini del Papato)* corredato da xilografie con un titolo in latino e una quartina in tedesco. L'obiettivo è semplice: per il riformatore protestante si tratta di testimoniare davanti al mondo ciò che pensa del Papa e del suo regno diabolico. In una di queste tavole incise da Lucas Cranach il Vecchio, il sovrano pontefice cavalca una scrofa che simboleggia la Germania, mentre benedice con la mano destra uno escremento fumante che tiene con la sinistra.

³ *Bibbia*, Deuteronomio, 14:8.

⁴ *Bibbia*, Levitico, 11:7-8.

⁵ M. Pastoureau, *Le Cochon, Histoire d'un cousin mal aimé*, Gallimard, Paris 2009.

⁶ *Bibbia*, Luca, 15:15.

⁷ *Bibbia*, Marco, 5:11-13.

Il titolo latino spiega che è così che il Papa tiene un Concilio in Germania. Da questo momento la satira visiva antipapista utilizza costantemente la figura del maiale per colpire coloro i quali intende screditare. Infatti, sotto l'immagine, la quarantina in tedesco afferma che la scrofa dovrebbe cavalcare e speronare entrambi i fianchi, ma se spera in un consiglio, riceverà solo sterco in cambio. L'immagine è coerente con il discorso di Lutero, che parla spesso della Germania come di una «scrofa papale» nutrita delle menzogne forgiate dal Papa. Senza dubbio Lutero conosceva anche il popolare indovinello che era stato stampato poco prima, nel 1541: «Come si cavalca una scrofa in modo che non morda? Metti un po' di letame sulla tua mano e quando la scrofa ne sentirà l'odore, lo desidererà e non morderà il suo cavaliere». Insomma, la Germania potrebbe benissimo chiedere consiglio al Papa, ma può aspettarsi solo bugie e inganni⁸.

Un vergognoso cugino

Come si vede, fin dalla comparsa delle prime incisioni polemiche, quando divenne possibile elaborare e diffondere le immagini del nemico politico o religioso, il maiale fu chiamato a svolgere un ruolo consono alla sua reputazione: quello di un familiare, sudicio e ripugnante creatura alla quale, attraverso l'incisione satirica e la caricatura, è affidato il compito di trasmettere messaggi incisivi a un pubblico più ampio. Con questo stratagemma, le odiate ideologie e pratiche politiche o religiose possono essere associate agli escrementi in tutte le loro varianti suine: quelli prodotti dai maiali, quelli tra i quali hanno fama di deliziare, quelli di cui non esitano a nutrirsi.

Ma tutto questo è arricchito da un altro parametro: la vicinanza del maiale all'essere umano. Sappiamo che la concezione cristiana del rapporto tra uomo e animale si basa sulla convinzione che Dio abbia dotato gli esseri umani di un'anima, che li distingue fundamentalmente da tutte le bestie che ne sarebbero prive. Per tale motivo gli animali sarebbero soggetti all'uomo e interamente al suo servizio. Leggiamo nella Genesi che dopo il diluvio Dio parlò a Noè e ai suoi figli con queste parole: «Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra. Sii il timore e il terrore di tutti gli animali della terra e di tutti gli uccelli del cielo, come di tutto ciò di cui brulica la terra e di tutti i pesci del mare: queste creature sono consegnate nelle tue mani. Tutto ciò che si muove e ha vita ti servirà da cibo, ti do tutto questo così come il verde delle piante»⁹.

All'epoca della diffusione delle prime immagini satiriche che richiamavano il maiale per scopi polemici, l'animale appariva in scene di dissezione o vivisezione, lastre generalmente incise che illustravano gli atlanti anatomici¹⁰. Come si motiva

⁸ R.W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Clarendon Press, Oxford 2004, p. 82.

⁹ *Bibbia*, Genesi, 9:1-4.

¹⁰ A. Vesalius, *De humani corporis fabrica libri septem*, Johannes Oporinus, Bâle 1543; *Galenii librorum prima classis naturam corporis humani, hoc est elementa, temperaturas, humores, structurae habitudinisque, modos*

tale trattamento crudele verso un animale da allevamento¹¹? Questo triste privilegio lo deve alla sua parentela con l'essere umano. Aristotele fu il primo a insistere su questo inquietante cugino, ipotesi confermata dall'anatomia e dalla fisiologia e rivelata dal *corpus/porcus*, gioco di parole presente nei testi accademici del medioevo. Successivamente, diversi naturalisti hanno sottolineato questa vicinanza dell'organizzazione interna. A ciò si aggiunge il fatto che il maiale ha una pelle glabra che non manca di evocare la nudità umana e quindi la sessualità. Anche il rapporto tra maiale e uomo scivola facilmente nella sfera morale e sociale. Va ricordato che nei processi contro animali per omicidio e infanticidio l'imputato è nove volte su dieci un maiale. Questa cattiva fama è raccontata dalle immagini, come si può vedere nella vignetta di Carlo d'Addosio che illustra il frontespizio di un'opera pubblicata a Napoli nel 1892. Si tratta della collazione di quasi centocinquanta processi civili o criminali contro animali dal medioevo all'epoca moderna. In questa incisione, in cui, sullo sfondo di un paesaggio, diversi animali compiono atti di crudeltà, il maiale occupa il primo piano a sinistra. Lo vediamo divorare un neonato fasciato nella sua culla¹².

Sinonimo, in molte lingue, di uomo rozzo, sporco e lussurioso, il maiale doveva quindi essere la caricatura dell'uomo, per rivelare, come una lente d'ingrandimento, i suoi eccessi e le sue intemperanze più bestiali. Ibridandosi con l'uomo, in parte o completamente, diviene un'arma d'elezione nell'arsenale dei fumettisti satirici.

Maiali incoronati

Nella satira grafica, l'uso dell'animalizzazione porta spesso alla luce la devianza, la degenerazione e la ridicolaggine del modello preso di mira, mostrando che non è all'altezza del potere e delle funzioni che si arroga. L'apparizione di Luigi XVI come un maiale durante la Rivoluzione francese segna a questo riguardo una data fondamentale per la questione in esame. Dall'estate del 1791 si diffuse la notizia dell'arresto della famiglia reale a Varennes, mentre cercava di unirsi alle truppe di nobili emigrati ai confini del regno di Francia. Tuttavia, l'episodio del suo rimpatrio a Parigi sotto scorta offre ai fumettisti l'opportunità di attaccare direttamente la santità della monarchia associando il re e la sua famiglia all'animalità più vile: Luigi XVI, re desacralizzato, è ora ridotto a un maiale che viene ingrassato prima di essere sgozzato¹³. Abbassando il sovrano per diritto divino al livello di un comune animale da fattoria destinato al macello, i fumettisti trasmettono, a loro modo, una

partium anatomas, vsus, facultates & actiones, feminis denique foetuumque tractationes, complectens, apud Iuntas, Venetiis 1565.

¹¹ M. Kemp, *The Human Animal in Western Art and Science*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2007, p. 104.

¹² C. D'Addosio, *Bestie delinquenti*, Pierro, Napoli 1892.

¹³ A. Baeccque, *Le Corps de l'Histoire. Métaphore et politique (1770-1800)*, Calmann-Lévy, Paris 1993, pp. 85-98; A. Duprat, *Les Rois de papier. La caricature de Henri III à Louis XVI*, Belin, Paris 2002, pp. 237-242.

richiesta di giustizia, riparazione e purificazione che induce alle soluzioni più radicali. Due anni più tardi, dopo l'esecuzione di Luigi XVI, l'ex macellaio parigino Louis Legendre avrebbe proposto alla Convenzione di tagliare il corpo del re in tanti pezzi quanti erano i dipartimenti sul territorio francese, in modo che ciascuno potesse ricevere la sua parte di corpo del tiranno. Che questo racconto sia vero o inventato¹⁴, fa comunque riferimento alla natura grossa e grassa del maiale, i cui pezzi sono tutti commestibili: condivisi equamente, contribuiranno alla rigenerazione del corpo sociale.

Un secolo dopo l'apparizione del Re Maiale, la figura del maiale politico ricomparve, sempre in Francia, questa volta applicata a Napoleone III all'epoca del crollo del Secondo impero. L'immagine dissacrante con Luigi XVI si lega alla fine di un despota, mentre all'epoca della sconfitta di Sedan suggella un altro cambiamento epocale: la proclamazione della Repubblica, il 4 settembre 1870. Da allora la stampa illustrata moltiplica le rappresentazioni dell'imperatore in forma di animale da macello, cioè un essere depravato, ma che non rappresenta più alcuna minaccia e può quindi essere macellato, almeno sul piano simbolico¹⁵. A cavallo tra XIX e XX secolo, la stampa francese illustrata moltiplicò le variazioni su questa figura infamante. A volte permette di rappresentare individui specifici, il più delle volte potenti, a volte incarna istituzioni o caste disprezzate. Così, durante le guerre del 1870 e del 1914-1918, la figura del maiale prese di mira il nemico prussiano, Guglielmo I e poi il suo successore Guglielmo II. E lo stesso accade con la spettacolare metamorfosi di Carlos I, re del Portogallo, di Thomas Julio Léal de Camara, collaboratore assiduo de «L'Assiette au Beurre» [fig. 3]. Questo settimanale satirico benedì dell'età d'oro vissuta dalla stampa illustrata in Francia da quando la legge del luglio 1881 abolì la censura sui giornali. Il suo fondatore, Samuel Sigismond Schwartz, ne ha definito chiaramente la linea editoriale: «evocare in modo molto graffiante i privilegi della vita sociale del suo tempo»¹⁶. È in questo senso che Léal de Camara, nel numero speciale del giornale del 25 novembre 1905 dedicato al re del Portogallo, mostra un Carlo I trasformato in un enorme maiale bipede in visita ufficiale a Parigi. Qui il monarca è ridotto a un monolito di carne rosa che termina in un piccolo muso sotto il quale si intravedono dei baffi a manubrio. I baffi richiamano in realtà il fatto che al maiale veniva attaccato un anello al muso per evitare che scavi nel terreno e distrugga prati e campi coltivati. La didascalia dell'immagine dà la parola al monarca: «è così che mi vede la mia gente, Monsieur Loubet». Al che Émile Loubet, presidente della Repubblica francese, risponde: «Il nome di un cane/Santo cielo, è ben più grande di quello di Edouard», che è un'allusione a una caricatura di Edoardo VII di Jean Veber pubblicata nello

¹⁴ Fr.-A. Aulard, *Les orateurs de la Législative et de la Convention: l'éloquence parlementaire*, t. 2, Hachette, Paris 1886, p. 248.

¹⁵ G. Doizy, J. Houdré, *Bêtes de pouvoir. Caricatures du XVIIe siècle à nos jours*, Nouveau monde, Paris 2010, p. 204.

¹⁶ É. Dixmier, M. Dixmier, *L'Assiette au beurre, revue satirique illustrée, 1901-1912*, Maspero, Paris 1974.

stesso *journal* qualche anno prima¹⁷. Carlo I sembra quindi aver raggiunto qui la sua massima ampiezza, come se, giunto allo stadio estremo, l'ingrasso portasse inevitabilmente a una forma di impotenza.

Grasso, vizioso e impuro, negli ultimi decenni dell'Ottocento la figura del maiale conobbe dunque nuovi successi nell'immaginario satirico. Questo è il grande periodo del porco anticlericale¹⁸, ma anche di tanti porci politici e ideologici che, ad esempio, prendono di mira Émile Zola nel contesto dell'affare Dreyfus¹⁹. Non sorprende che la morfologia suina consenta di stigmatizzare la presunta lussuria di coloro che ne presentano i segni. Questo può essere visto nelle caricature che vedono i membri del clero con teste di maiale per suggerire che le loro azioni e gesti sono motivati da una sessualità deviante e irrefrenabile²⁰. Al contrario, gli assassini dell'ateismo e del secolarismo trattano i loro nemici come porci e si affidano, se necessario, a illustrazioni che li rappresentano come tali, accusandoli di essere dissoluti²¹. Con questo tipo di immagini, le connotazioni morali sono costanti. Un bell'esempio di ciò si trova in un disegno ad acquarello in cui il pittore-disegnatore George Grosz modernizza la storia di Circe, la maga che, nel decimo canto dell'*Odissea*, seduce e trasforma in maiali i compagni di Ulisse [fig. 4].

Prodotta nel 1927 e successivamente inclusa nel suo libro del 1930, *Das neue Gesicht der Herrschenden Klasse (Il nuovo volto della classe dirigente)*, questa composizione è un attacco virulento alla decomposizione della società berlinese durante la Repubblica di Weimar. Tornando a un tema già esplorato, Grosz denuncia il cinismo, l'arroganza e il lusso insolente della borghesia, i cui rappresentanti, dietro un aspetto rispettabile e abiti raffinati, non sono altro che maiali. Scandalizzato dalle disparità sociali del suo tempo, da questi uomini panciuti con la testa rasata e gli occhi duri che si pavoneggiano e si rimpinzano senza scrupoli mentre i più poveri vivono in condizioni sordide, l'artista tedesco nella caricatura associa i segni esteriori della ricchezza alla testa di un maiale.

Seduto al tavolo di un caffè, cappello di feltro in testa, abito su misura impeccabile, grosso sigaro in mano, l'odioso profittatore punta il muso in direzione di una prostituta in gran parte svestita che gli fa scorrere la lingua sulle labbra. Come sotto l'azione di un fluido magico, la trasmissione del male avviene per semplice contatto. Nello stesso periodo, nelle sue lettere all'amico Otto Schmalhausen, quando

¹⁷ S.M. Édouard VII, *Roi d'Angleterre, Empereur des Indes*, in «L'Assiette au beurre», n. 26, 28 septembre 1901. Tuttavia, è sotto le sembianze di un barile cilindrico di legno, piuttosto che di un maiale, che questo *foudre de guerre* (potente guerriero) viene raffigurato. Si tratta di un ironico gioco di parole presente nella didascalia poiché *foudre*, in francese, significa enorme barile.

¹⁸ G. Doizy, J.-B. Laloux, *À bas la calotte! La caricature anticléricale et la Séparation des Églises et de l'État*, Éditions Alternatives, Paris 2005.

¹⁹ B. Tillier, *Cochon de Zola, ou, Les infortunes caricaturales d'un écrivain engagé; suivi d'un Dictionnaire des caricaturistes*, Segquier, Paris 1998.

²⁰ G. Doizy, *Le porc dans la caricature politique (1870-1914) : une polysémie contradictoire ?*, in «Sociétés et Représentations», n. 1, 2009, pp. 13-37, qui 22-25.

²¹ M. Dixmier, J. Lalouette, D. Pasamonik, *La République et l'Église. Images d'une querelle*, Éditions de la Martinière, Paris 2005, p. 103.

Grosz avvicina gli esseri umani agli animali, non è solo per denunciare i loro impulsi sessuali primari, ma più in generale la portata del loro comportamento brutale. Paragonando la grande città moderna a un labirinto dai molteplici riflessi e le strade di Berlino a una specie di giardino incantato, spiega che Circe, di notte, con l'aiuto di pozioni come il Porto, corrode corpi e anime e trasforma gli uomini in maiali²².

Si sarà compreso che l'uomo-maiale si riferisce, anche attraverso l'immagine del grassone, alle nozioni di ricchezza, abbondanza e profitto²³. In questo caso non è da poco che il nostro animale da fattoria sia quello la cui crescita fisica è la più rapida e notevole e questa caratteristica lo ha trasformato in un modello ideale per stigmatizzare i ricchi rappresentanti del capitalismo e del neoliberalismo. Così il corpo del maiale sembra destinato a diventare metafora della gola e della insaziabilità. Si noti che dal XVIII secolo si riscontra una particolare coincidenza tra l'emergere di un'economia orientata alla ricerca sfrenata e indefinita del profitto, e la comparsa dei primi salvadanai a forma di maiale. Questo animale può quindi, in determinate condizioni, apparire in una luce molto favorevole, attraverso immagini pubblicitarie al servizio delle banche, del risparmio e degli investimenti finanziari.

Giunti a questo punto, è ancora necessario sottolineare un'altra eredità, molto più sinistra di questa. Il maiale, infatti, appare anche, nell'iconografia occidentale, come uno degli attributi tradizionali degli ebrei e della sinagoga. Più in generale, per derisione, l'animale odiato dagli ebrei è diventato una delle figure usate per designarli. Se, nella satira e nella caricatura, un tale processo di inversione è frequente, testimonia in questo caso la virulenza dell'antisemitismo cristiano apparso a cavallo tra XII e XIII secolo, in un'epoca in cui il cristianesimo tendeva a ripiegarsi su sé stesso e chiudersi nei confronti delle altre culture percepite come una minaccia. Fu durante questo periodo che emerse in Germania il motivo dello *Judensau*, letteralmente la "scrofa degli ebrei", che avrebbe dovuto stigmatizzare la presunta attrazione degli ebrei per questo animale²⁴.

Dipinto, scolpito e inciso, lo *Judensau* rappresenta ebrei, spesso bambini, che allattano una scrofa e ne raccolgono gli escrementi. Per mostrare la vicinanza tra uomo e bestia, in altre parole per suggerire un'affinità ontologica tra i due, gli autori di queste immagini si dilettono in variazioni oscene: gli ebrei cavalcano l'animale, fornicano con esso, bevono dal suo sesso, sorbiscono le sue defecazioni²⁵. Divenuto raro dopo il Concilio di Trento, il motivo ignobile del maiale è stato riutilizzato nel XX secolo, in particolare nella propaganda nazista dove l'animalizzazione degli ebrei andava ben oltre l'insulto o il ripudio: contemporaneamente ai pogrom che si moltiplicarono nei paesi dell'Europa centrale, queste immagini famigerate servono al razzismo di stato e sembrano annunciare le massicce operazioni di sterminio che seguirono.

²² George Grosz, *Briefe 1913-1959*, hrsg. von H. Knust, Rowohlt, Hamburg 1979, G. Grosz à O. Schmalhausen, 30 juin 1917 et 3 mars 1918, pp. 53-54, 58.

²³ G. Vigarello, *Les métamorphoses du gras. Histoire de l'obésité*, Points, Paris 2013.

²⁴ I. Shachar, *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History*, Warburg Institute, London 1974.

²⁵ C. Fabre-Vassas, *La bête singulière : les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris 1994, pp. 115-120.

Prima ancora, in un registro abbastanza vicino a quello di George Grosz, ma con un obiettivo ben più preciso, Félix Pissarro, figlio del famoso pittore impressionista, pubblicò sul numero del «Père Peinard» del 5 febbraio 1893 un disegno *Dédié à Rothschild, roi des grinches* (*Dedicato a Rothschild, re dei ladri*) con la didascalia: «Le Capitalo peloté par Madame Fortune» («Il Capitalista toccato da Madame Fortuna») [fig. 5]. Questa immagine trasforma l'erede Rothschild in un enorme maiale occhialuto che rimugina su una borsa piena d'oro mentre viene coccolato da una giovane donna nuda. Sullo sfondo si intravede la sagoma di un operaio con le spalle al palco. Una tale composizione non rappresenta solo il potere del grasso contro gli affamati: attraverso di essa, ovviamente, la recensione satirica anarchica di Émile Pouget è volta al recupero del simbolismo porcino per fini polemici antisemiti. Ma non sono solo la destra reazionaria e la Chiesa ad attaccare gli ebrei. I pensatori socialisti o anarchici, da Charles Fourier a Pierre-Joseph Proudhon, li denunciano come agenti del capitalismo, della speculazione borsistica e della miseria delle classi lavoratrici.

Nel 1845, nella sua opera *Gli ebrei, re dell'epoca*, Alphonse Toussenel, discepolo di Fourier, moltiplica così le imprecazioni contro la "razza" ebraica che, secondo lui, comprende tutti i mercanti, banchieri, industriali considerati parassiti della società. Di prossima ripubblicazione, l'opera apre la strada all'antisemitismo della Belle Époque. Molti, infatti, sono gli scritti e le immagini di fine Ottocento che raccontano lo stereotipo dello speculatore ebreo accusato di arricchirsi e di trarre profitto dalle spalle del popolo²⁶. Questa interpretazione è peraltro incoraggiata in un'altra caricatura, questa volta anonima, dove, nelle vesti dello stesso animale, Rothschild, come un re pigro, è sdraiato fumando la pipa, comodamente seduto su un carro trainato da buoi trainato da due operai, mentre un terzo lo protegge con un ombrello dai raggi di un sole recante la scritta "lavoro"²⁷. Prima di allora, già nel luglio 1890, lo stesso giornale aveva pubblicato un disegno che mostrava un ricco capitalista che indossava un cappello alto ben piantato sulla testa di maiale²⁸ con il seguente commento esplicito: «Quando si dissanguerà?».

Coda

In Occidente, fin dal Medioevo, nei testi come nelle immagini, il maiale è stato oggetto di molteplici manipolazioni simboliche. La sua presunta natura multiforme e indeterminata, caratteristica degli esseri impuri, gli permetteva di offrire sbocchi molto diversi per locuzioni e immagini. Nella satira grafica ha prestato il suo aspetto e i tratti caratteriali che gli uomini gli attribuiscono a varie osservazioni, spesso violente e contraddittorie, in particolare quando ha cristallizzato la fobia dell'altro e la promiscuità sociale. Ma è probabilmente con il XX secolo che ha subito i suoi

²⁶ R. Schleicher, *Antisemitismus in der Karikatur zur Bildpublizistik in der französischen Dritten Republik und im deutschen Kaiserreich (1871-1914)*, Peter Lang, Bern 2009, pp. 143-144.

²⁷ *À Rothschild, le roi des grinches*, in «Almanach du Père Peinard», 1897, p. 60.

²⁸ «Almanach du Père Peinard», n. 69, 13 juillet 1890.

cambiamenti più notevoli, capace, come abbiamo visto, di essere messo al servizio dell'antisemitismo e delle lotte contro il totalitarismo, di essere assimilato agli ebrei da una parte e ai nazisti dall'altra, nonché ai complici di questi ultimi²⁹.

Non ci sembra essenziale per il nostro scopo sottolineare che ci sono tutti i tipi di schizzi, caricature, fotomontaggi e pupazzi che rappresentano Hitler, Mussolini, Franco e altri dittatori sempre con la testa di maiale. Allo stesso modo, ricorderemo brevemente che è ancora un maiale quello che George Orwell evoca nel suo romanzo di maggior successo, *La fattoria degli animali*, scritto tra il novembre 1943 e il febbraio 1944. Un personaggio memorabile in questa satira della rivoluzione sovietica, brutale e intellettualmente limitata, è il maiale che si chiama Napoleone, il quale tradisce i suoi simili e personifica la terribile minaccia che il totalitarismo rappresenta per l'umanità. Vorremmo piuttosto concludere insistendo su quella che ci sembra una delle specificità del maiale politico del XX secolo.

Questa specificità ci sembra sia emersa proprio in Francia, alla fine del XIX secolo, per la prima volta con notevole precisione. Fu a Parigi, in un clima turbato dall'affare Dreyfus, che emerse un personaggio straordinario e scandaloso, un modello insieme grottesco e terrificante precursore di tutti i potenti che gli succedettero, il Padre Ubu. Nel 1896, sul «*Mercure de France*», il critico Louis Dumur non si sbagliava quando elogiava l'opera teatrale di Alfred Jarry, *Ubu Roi*, definendola «l'apoteosi del ventre e il trionfo del grugno nella storia universale³⁰».

²⁹ Ricordiamo che nelle sue graphic novel *Maus I* (1986) e *Maus II* (1991) Art Spiegelman ha raffigurato i polacchi antisemiti con teste di maiale.

³⁰ N. Arnaud, *Alfred Jarry d'Ubu Roi au Docteur Faustroll*, La Table Ronde, Paris 1974, p. 239.



Fig. 1, Tomi Ungerer, *Pig Heil*, 1994; Coll. Musée Tomi Ungerer – Centre international de l'Illustration, © Diogenes Verlag AG, Zürich / Tomi Ungerer Estate, Photo: Musées de la Ville de Strasbourg / Mathieu Bertola.



Fig. 2 Christian Bloom, *Bienvenue sur le ring des porcs*, juin 2016.



Fig. 3 Léal de Camara, *Voici de quelle façon mon peuple me voit, monsieur Loubet!*, lithographie, *L'Assiette au beurre*, 25 novembre 1905, Paris, Bibliothèque nationale de France.



Fig. 4 Félix Pissarro, *Dédié à Rothschild, roi des grinches. Le capitalo peloté par Madame Fortune*, in «Le Père Peinard» n. 202, 5 février 1893.